

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
СЕКЦИЯ ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ РАН**

ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

**МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ
памяти Н.Ф. ФЁДОРОВА**

№ 29

Издается с 1993 г.



**МОСКВА
2 0 1 1**

Литературоведческий журнал

Александр Николюкин

**Литературоведческий
журнал № 29: Материалы XII
Международных научных
чтений памяти Н. Ф. Фёдорова**

«Агентство научных изданий»

2011

УДК 83
ББК 64

Николюкин А. Н.

Литературоведческий журнал № 29: Материалы XII
Международных научных чтений памяти Н. Ф. Фёдорова
/ А. Н. Николюкин — «Агентство научных изданий»,
2011 — (Литературоведческий журнал)

В журнале публикуются научные статьи по истории отечественной и зарубежной литературы, по теории литературы, а также хроника литературной жизни и библиография по литературоведению. Рукописи представляются в редакцию в печатном и электронном виде. К тексту статьи прилагаются: краткая аннотация на русском и английском языках и список ключевых слов, а также справка об авторе с указанием ученой степени, должности, места работы и контактной информации. Рукописи рецензируются. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

УДК 83
ББК 64

Содержание

МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ Н.Ф. ФЁДОРОВА	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ДВА ВЕСТНИКА БУДУЩЕГО: НИКОЛАЙ ФЁДОРОВ И ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН	7
НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ – ОСНОВА НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	18
Конец ознакомительного фрагмента.	26

Александр Николюкин

Литературоведческий журнал № 29:

Материалы XII Международных научных чтений памяти Н. Ф. Фёдорова

МАТЕРИАЛЫ XII МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ЧТЕНИЙ ПАМЯТИ Н.Ф. ФЁДОРОВА

ПРЕДИСЛОВИЕ

2–6 июня 2009 г. в Москве и г. Сасово Рязанской области прошли XII Международные научные чтения, посвященные 180-летию со дня рождения выдающегося деятеля отечественной философии и культуры Николая Федоровича Фёдорова (1829–1903). Знаменитый библиотекарь Румянцевского музея, «московский Сократ», как называли его современники, он оставил глубокий след в духовной истории России. Его «Философия общего дела» легла в фундамент ноосферной, космической мысли XX в. (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский), оплодотворила искания деятелей русского религиозно-философского ренессанса, от Владимира Соловьёва до Сергея Булгакова и Николая Бердяева, оказала глубокое воздействие на вершинные явления русской литературы, на творчество Ф. Достоевского и Л. Толстого, В. Брюсова и В. Маяковского, Н. Клюева и В. Хлебникова, М. Горького и М. Пришвина, А. Платонова и Б. Пастернака.

По уже сложившейся традиции Чтения были организованы Российской государственной библиотекой в сотрудничестве с целым рядом образовательных и культурных учреждений Москвы: Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН, философским факультетом Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Литературным институтом им. А.М. Горького, Музеем-библиотекой Н.Ф. Фёдорова при Центральной детской библиотеке № 124 ЦБС «Черемушки» и Краеведческим центром им. Н.Ф. Фёдорова при Сасовской городской библиотеке. В чтениях приняли участие более 200 ученых из России, стран ближнего и дальнего зарубежья: Японии, Польши, Сербии, Украины.

Впервые за всю историю чтений, насчитывающую уже более двадцати лет, они прошли не только в столице, но и на родине философа всеобщего дела, в Рязанской области. Программа выездной части Чтений включала в себя и научные слушания, и памятные акции. Так, 4 июня в г. Шацке была открыта памятная доска на здании школы, где с 1836 по 1842 г. учился Николай Фёдоров. 5 июня был освящен крест на месте церкви в с. Вялсы, где крестили мыслителя. А затем участники Чтений отправились в с. Ключи, рядом с которым находилась усадьба отца Фёдорова князя Павла Ивановича Гагарина. Они побывали на месте усадьбы, разрушенной в революционные годы, увидели гагаринские погребки, остатки прекрасного яблоневого сада и знаменитый дуб, рассеченный молнией. На поляне у этого дуба, современника Н.Ф. Фёдорова, состоялось обсуждение проекта создания в Ключах музея-заповедника, посвященного памяти мыслителя.

«Литературоведческий журнал» предлагает читателю избранные доклады, прозвучавшие как на пленарном заседании чтений в Российской государственной библиотеке, так и в рамках

секции «Философия общего дела Н.Ф. Фёдорова и мировая культура», прошедшей 3 июня 2009 г. в стенах Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

ДВА ВЕСТНИКА БУДУЩЕГО: НИКОЛАЙ ФЁДОРОВ И ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН

С.Г. Семёнова

Аннотация

Статья посвящена сравнительному анализу философских и богословских идей Фёдорова и французского ученого, философа, богослова П. Тейяра де Шардена. Представлены взгляды мыслителей на перспективы эволюции мира и человека, взаимодействие науки и христианства.

Semyonova S.G. Two messengers of future: Fyodorov and Pierre Teilhard de Chardin

The author compares the views of Fyodorov and the French scientist, philosopher and theologian P. Teilhard de Chardin on the evolution of the world and the human being, interaction between science and Christianity.

Ключевые слова: история идей, откровение, христианство, наука, эволюция, спасение.

Поговорим о двух, на мой взгляд, великих фигурах. Их можно назвать провозвестниками, *вестниками* миру наиболее точно уловленного ими вектора движения вперед человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре. Это – французский геолог, палеонтолог и антрополог, философ и богослов Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) и старше его на полвека Николай Фёдоров, наиболее глубоко и действенно объяввший в своих идеях и проектах суть и конкретное содержание цели и задач активно-эволюционной эпохи Земли¹. Разные страны, время и условия существования обоих – но поразительные параллели во внутреннем членении этапов их жизни, вплоть до того, что умирают они в одном возрасте, 74 лет, как и появляются на свет поздней весной, Тейяр – в мае, Фёдоров – в самом начале июня. Хотя Фёдоров не был членом монашеского ордена, как отец Тейяр, он совершенно для себя органично следовал тем же обетам добровольной бедности, целомудренной чистоты и служения людям. И главное – оба были убежденными апостолами *моноидеи*, располагавшей все огромное богатство их мысли и знания, прозрений и проектов по одному центральному нерву их учения. Их представление о мире, о задаче человека в нем, хотя и приходит к обоим как своего рода *откровение*, долго письменно не формулируется, постепенно созревая в их сознании и душе. В одном возрасте, примерно с 50 лет и уже до конца жизни, они создают основные свои работы, обреченные, во многом по цензурным условиям, оставаться в рукописях. Так что с ними знакомится лишь самый узкий круг, а их идеи распространяются главным образом в устной форме. Отсюда проистекли и общие последствия: кроме отдельных статей, главные сочинения оставались под спудом, вне широкого отклика, стимулирующей полемики, и оба писали все новые и новые варианты изложения своего учения, создав в последние десять лет жизни россыпь небольших работ натурфилософского и религиозного плана. Известность к ним приходит после посмертной публикации их сочинений, хотя уже при жизни многие знакомые с их мыслью люди, в том числе самые выдающиеся, признавали в них явление *несравнимое и сверхценное* в истории человечества, которому еще только предстоит полное, широкое и практическое раскрытие в будущие времена.

Мы знаем несколько важнейших вех в человеческой истории. К примеру, такие радикальные скачки, как изобретение огня или выход на рубеже IV тысячелетия до н.э. из эпохи дикости к первым древним цивилизациям... А из истории идей, религиозной, натурфилософской,

¹ См.: Семёнова С.Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – М., 2004; Семёнова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. – СПб., 2009.

этической рефлексии вспомним поразительный этап VII–III вв. до н.э., когда некий мощный порыв пробуждения человеческого самосознания, духовного и художественного самовыражения пронёсся по земле – одновременно в различных ее областях. Тогда кристаллизуется богатейшая античная мысль, возникают восточные философско-этические и религиозные системы: индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм... Новая сейсмическая духовная волна пробегает в первые несколько веков новой эры в связи с возникновением христианства, его распространением, богословием учителей Церкви...

И тут я хочу сразу же, минуя более мелкие, хотя и важнейшие периоды развития философской и художественной культуры, обратиться к принципиально новому слову в самоопределении человека, которое возникает в России второй половины XIX в. в учении всеобщего дела Фёдорова (и затем в отдельных своих гранях продумывается в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX в.). Недаром Владимир Соловьёв, сам из заглавных фигур этой плеяды мыслителей лично знавший Фёдорова и читавший еще в 1882 г. рукопись его первого пространного изложения своего учения, определил его как «первое движение вперед человеческого духа по пути Христову»². А прот. Сергей Булгаков услышал в глаголах русского вестника «первую молитву к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших» и так выразил особое чувство светлой надежды перед лицом его явления: «И радостно думать, что в мире уже был Фёдоров со своим “проектом”»³.

За этим чувством стоит ощущение нового, решительного рывка человеческого духа в целом по пути, открытому Христом, по пути *усыновления* человека Богу, а сын в глубинно-библейском смысле – это тот, кто творит волю Отца, кто Его помощник и соратник. Никто так чутко и точно, как Фёдоров, не услышал Христову проповедь о Благой Вести всеобщего воскресения, выхода в новый эон преображенного бытия, в Царствие Небесное – при этом с важнейшим акцентом на активность самого человека в этом переходе. Краеугольным камнем, на котором Фёдоров возвел здание своего учения, было капитальное высказывание Иисуса о сути Его земной миссии до Воскресения (наряду с проповедью Царствия Божьего) – Его *делах*. А они, как мы знаем, касались преодоления болезнетворных, разрушительных, смертоносных начал бытия: исцеление больных, покорение природных стихий, воскрешение умерших. И указание на эти дела как на пример для уподобляющейся Ему деятельности человека было дано с полной ясностью: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Главное откровение мыслителя *всеобщего дела*: человек должен стать орудием осуществления Божьей воли на Земле и во Вселенной, встать в позицию сознательно-любовной взаимности к Творцу. А Тот смерти не создавал, с равной благожелательностью относится ко всем людям (по известному сравнению из Нагорной проповеди, как солнце светит без выбора: и добрым, и злым), желает спасения всем, и Сам *доселе делает*, продолжает творить и поддерживать творение, ведя его ко всё большему совершенству... И тогда, по четкой мысли Фёдорова, исполнение Христова повеления: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48) означает прежде всего уподобление творческой природе Бога.

Учение Фёдорова – многогранно, побуждает род людской на грандиозное онтологическое дело преобразования естества мира, которое обещается христианством. Для его реализации должен быть задействован как весь род людской, осознающий свое единство и общую бытийственную судьбу, так и все его сущностные силы, развитые за протекшее время его трудного, конструктивно-творческого бытия на земле – в религии, науке, искусстве...

Основной вклад Тейяра де Шардена во всеобъемлюще-синкретическое фёдоровское видение выхода человечества на новую ступень, к обожению, к достижению преображенного

² Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: В 4 тт. – СПб., 1909. – Т. 2. – С. 345.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 316.

бессмертного статуса, включающего полный личностный состав всех поколений земных, – в научном и религиозно-христианском обосновании этапа *управляемой* эволюции. Французский ученый и мыслитель утверждал плодотворность взаимного обогащения науки и христианства. Самому религиозному откровению для обнаружения его животрепещущего смысла и задания людям необходимо подключать наиболее точные и глубокие результаты научного исследования Земли и Космоса, феномена жизни и сознания... Так, сам Тейяр в свете новой научной картины мира раскрыл глубины христологии, ее активно-эволюционные, синергические горизонты. Христианство не только морализует человеческую личность, но главное – имморалистическим и воскресительным ядром своего центрального обетования может дать столь необходимый «максимум возбуждения» сердцу, уму и воле, *активировать* эволюционно-восходящую работу каждого и рода людского в целом.

И Фёдоров и Тейяр основывали свое видение задач человека в мире на христианстве, первый – на его восточном, православном изводе, о. Тейяр – на западном, католическом, и оба выявляли мощный творчески-преобразовательный потенциал религии Христа. Путь человечеству уже был указан, но воистину завален массой неточных и неполных толкований, предрассудков, а то и извращений... Свое учение русский пророк утверждал на основополагающих евангельских положениях, на глубинном проникновении в основные христианские догматы, прежде всего – догматов о Троичности Бога, о двух природах во Христе, которые он раскрывал как заповеди, как образцы для человеческого устроения и действия. На тип Троицы, нераздельной и неслиянной, питаемой бесконечной любовью, а не на нынешнюю матрицу иерархического организма предлагал он ориентировать общество, взявшееся за богочеловеческое дело. А в гармоничном сочетании во Христе в период Его земного служения божественной и человеческой природ видел воодушевляющую перспективу для самой возможности сотрудничества этих двух естеств и бытийственных инстанций в едином великом онтологическом Предприятии.

Для о. Тейяра христианство – религия восходящей ко все большему сознанию и совершенству эволюции. Христос – душа и мотор этой эволюции, Его действенное, направляющее *присутствие* обнаруживает идеальная, «радиальная» составляющая развития мира.

В своей устремленности к взаимопониманию разделенных сейчас – религиозно и культурно – фракций единого рода людского, оба умели восценить колоссальное богатство прозрений, индивидуальных склонений и даров различных религий. Как подчеркивал Фёдоров – во всех религиях более-менее проясненно запечатлен порыв к превозможению человеком своей нынешней природы: «Всякое религиозное учение, даже самое грубое языческое, есть *представление сверхчеловеческого*» (III, 291). И это представление у самого русского мыслителя уже обретает высшую свою ступень, как *теоантропическое*, как *теоантропоургия* (именно в такой *греческой* огласовке ввел Фёдоров центральное понятие русской религиозной философии: богочеловечество, синергическое взаимодействие Бога и человека, *богочеловекодействие*). Близкие мысли высказывал и Тейяр, добавляя к ценным чертам различных религий и гуманистический активизм, воодушевленный идеей возвышения природы человека, правда, подчеркивая каждый раз их ограниченность и дефекты.

В своем учении всеобщего дела русский философ явил наиболее содержательно точный синтез мировых традиций, начиная с древнейших, которые он в себя вместил, осмыслил и перспективно раскрыл в свете высшего активно-христианского идеала: тут и погребальный дух древнеегипетской цивилизации с ее вещей интуицией необходимости сохранять тело, физический носитель личности, и первичный импульс к воскрешению и поискам бессмертия, запечатленный в шумерском «Эпосе о Гильгамеше», и китайский культ предков, первооснова всякой религии и будущего разворота активного христианства, встающего во главе планетарного Дела, и йогическая практическая устремленность к созданию бессмертного «алмазного тела» через управление духом материей...

Вместе с тем оба остро чувствовали религиозный и мировоззренческий кризис современного мира. «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела за самое дело. <...> Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом» (II, 378); «Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т.е. спасением только личным, спасением врознь вместо общего спасения» (I, 379) «“Истинная” религия <...> должна узнаваться <...> по тому, что под ее влиянием и в ее свете мир в целом обретает предельную ясность для нашего разума и предельный интерес для нашей потребности в действии» (П. Тейяр де Шарден. «Введение в христианскую жизнь»)⁴.

Для Фёдорова и Тейяра *человек* – это *существо, еще находящееся в пути*, оно обременено природными слабостями, и самые вопиющие из них связаны с его болезненностью и смертностью, с ограничениями его физической природы, с исходящей отсюда несбалансированностью психики и глубинным трагизмом. И вместе как носитель разума, религиозного чувства и умозрения, творческой способности он среди других форм живого – потенциальный лидер в грядущем процессе перехода от *естественной эволюции*, бессознательно претерпеваемой всем сущим, к *автоэволюции*, предполагающей овладение движущими силами, «осью» эволюции (Тейяр), к *регуляции природы*, внешней и внутренней (Фёдоров).

При этом логику природного процесса, восходящего ко все более сложным и психически углубленным формам, наиболее убедительно проследил и раскрыл именно французский ученый и мыслитель. В закономерности, открытой еще в 1851 г. американским геологом и биологом Джеймсом Дана и названной им цефализацией (все большее усложнение нервной системы, неуклонное развитие *мозговитости*, идущее в эволюции живых форм на главной ее магистрали), он усмотрел замечательную «нить Ариадны», которая дает человеку схему выхода в лабиринте эволюции, так сказать, в обе стороны: как к пониманию ее прошлого, так и к ее будущему.

Ибо основной познавательный принцип Тейяра таков: то, что обнаруживается в явном виде в такой развитой эволюционной форме, как человек, не может не содержаться изначально в предыдущих материальных формах бытия, вплоть до первичных и простейших, включая «беспредельно простирающуюся преджизнь» («Феномен человека») со своего рода *до-психизмом*. Существует внутренняя сторона вещей, движущая их развитием (ее Тейяр называет радикальной энергией). Глубинная эволюционная интенция, вектор к восхождению сознания и духа в лоне материи – это своего рода информационная, духовная программа, затканная в ткань универсума. Именно она указывает на направленность и смысл эволюционного разворачивания. И для Тейяра де Шардена это, по существу, основное доказательство бытия Божия, утверждающее его в видении космического Христа, Возглавителя и Водителя эволюции.

«С точки зрения основного видения мира оказывается, что эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»⁵. Тейяр де Шарден имеет здесь в виду направленную эволюцию – ко все более нервно изошренным, свободно-личностным и высшим духовным формам. Это тот «эволюционирующий персонализм», который соответствует христианской метафизике преодоления первородного греха, смерти, «нового неба и новой земли», преображения человека до обоженного ранга... Именно христианство более всего способно одухотворить «космический прогресс», внеся в него высшую цель воскрешения, бессмертия, обожения, по-настоящему способную ответить на самые глубинно-интимные чаяния существа сознательного и чувствующего. А активно-эволюционное понимание будущего сознательного, творческого разворачивания развития мира самим родом людским выявляет богочеловеческий, синергический потенциал Христовой Вести, того, что Фёдоров называл активным христианством.

⁴ Тейяр де Шарден П. Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. – М., 1992. – С. 200.

⁵ Там же.

Фёдоров (как позднее Тейяр) видит три *субъекта* и «предмета знания и дела: (Бога, человека и природу, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной)» (I, 388). Он не раз повторяет, что в человеке природа приходит «в сознание, в понимание самой себя» (I, 389), как бы отращивает себе *голову*. То есть явление в мир человека, сознающего, разумного, чувствующего, – увенчание целой большой эволюционной чреды существ. Человек открывает новый сознательно-активный этап развития, и в нем он будет действовать в единстве с природой, мобилизуя ее собственные ресурсы и способы житнетворения, данные ей на путях инстинкта (мимикрия, отращивание нужного органа и т.д.), которые сам он уже утерял в своем технически-орудийном отношении к миру.

Природа начнет управлять «самой собой чрез род людской, который есть та же природа, только пришедшая к сознанию» (I, 389). И должным, т.е. *нормальным*, отношением человека к природе является разумная ее регуляция, образцом которой может быть нервная система организма, управляющая, только уже вполне сознательно и контролируемо, природным миром. «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собой». Причем, это управление касается как смертоносных, разрушительных стихий (землетрясений, ураганов, засух, наводнений и т.д.), так и организма самого человека: «...все при взаимной содействии будут физиками, химиками, механикам своих тел и психологами своих [душ], осуществляя в своих взаимных отношениях подобие точное Триединого существа, который не для нас только, но и чрез нас осуществляет это живое подобие» (III, 281).

В движении от жизни к сверхжизни, от сознания к сверхсознанию оба мыслителя видят широкий разворот радикальных в нем метаморфоз, того, что Фёдоров называл «психофизической регуляцией» его организма, а Тейяр де Шарден – совершенствованием и трансформацией нынешних его сил и возможностей. Каждый последовательно новый уровень «бессознательно» восходящей магистральной линии эволюции, приведший к созданию человека, уже отличался как изменением морфологии нового возникающего существа этой чреды, усложнением материальной организации, ростом мозга (всего того, что Тейяр называл проявлением тангенциальной энергии), так и тесно с этим связанной новой утонченностью психизма, все большей динамикой сознания и духа... Только сейчас, на разумно-активной эволюционной стадии, эта трансформация получает направленное, осуществляемое сознанием, волей, творчеством качество, имея уже четкую цель обретения персонально бессмертного, обоженного статуса бытия.

Наши вестники будущего, особенно радикально Фёдоров, настаивают на новом типе, не столько технического развития, каким до сих пор шло человечество, сколько, так сказать, *органического прогресса*. Техника, расширяющая возможности человека через ему, его организму не принадлежащие искусственные приставки к его органам и членам, запирает его в цивилизации *протезной*, казалось бы, мощной, но глубинно лишь усиливающей органическую немощь ее создателя. В ней человек сам по себе по мере изощрения его технических *костылей* (дающих ему возможность бегать в автомашинах по дорогам, пересекать моря на кораблях, дышать в скафандрах на дне морском, летать на самолетах, выходить в космос на ракетах кораблях, быстренько соображать и собирать информацию при помощи компьютера и интернета...), остается все столь же ограниченным и несовершенным, фатально зависимым от своих механических помощников. Более того, физически хиреет, теряет былые натуральные навыки выживания, так что если представить себе катастрофу с его техносферой, то жизнь нынешнего урбанизированного человека ждет буквально массовая гибель, и весьма зловеще-эффектная...

Признавая за техникой важный этап в раскрытии сущностных сил человека, в овладении им новыми средами обитания, в производстве самых разнообразных машин и приборов, облегчающих труд и жизнь, открывших возможность глубинного исследования мира, Фёдоров в перспективе реализации всеобщего онтологического дела видел прежде всего переход к такой форме преобразования человеческого организма, которого пыталась достичь восточная йога, увы, без больших, нестираемых и широко реализованных результатов. Речь идет об

усвоении на сознательной стадии тех способов органотворения, которыми инстинктивно обладает природа и ее твари. Человек должен обладать способностями, неотъемлемыми от него самого, включенными в творчески гибкий комплекс его нового организма («наше тело станет нашим делом»), организма, способного самому летать, бесконечно перемещаться, существовать в самых разных средах, изменять свои формы (обладать «полноорганностью»), вбирать в себя мир и информацию несравненно глубже и адекватнее любой самой совершенной машины, обладать высшим сверхразумом, просветленным подсознанием и чуткой душой, перейти на новое *питание* (как его описывает Фёдоров это близко к тому, что позднее Вернадский определяет как будущую автотрофность, *самопитание*, человечества – по типу растений, когда не уничтожается другая жизнь, а ткани строятся и поддерживаются лучистой энергией и элементарными веществами среды)...

Фёдоров проецирует организмическое преобразование человека в, так сказать, религиозно-эсхатологический предел или, точнее, творческое *беспределье*, совпадая, тем самым, с воззрением многих христианских богословов, видевших человеческое по-воскресное тело, «тело духовное», радикально преображенным, способным изменять свою форму и облик. Тейяр говорит о работе над усовершенствованием организма человека более осторожно и сдержанно, усматривая тут (как, собственно, и Фёдоров) значительное поле деятельности для биологии, физиологии, медицины... Он представляет расширение возможностей человеческих органов чувств, которым становятся доступны пока еще закрытые для них области восприятия материи, ее форм, звуков и цветов... Видит новую ноосферную энергетику любви, когда это чувство в расширенно-претворенном качестве становится одной из главных сил как персонализации, так и собирания рода людского в единый сверхорганизм.

Выражая надежду «реализовать чаемое освобождение наших тел от их жесткого детерминизма, а наши души от их изоляции от других», Тейяр буквально высказывает фёдоровскую мысль о будущей «взаимной прозрачности»: «Издавна люди ищут способ воздействовать немедленно волей и проникать прямо внутренним взором в тела и души, которые их окружают» («Человеческая энергия»)⁶. Как и Тейяр, Фёдоров видел реализацию такой мечты на путях научного исследования, находя здесь поприще для новой преобразовательной психологии. Она обнаруживает точные соответствия между внутренним состоянием человека и его внешними выражениями себя, помогает «полному проявлению души во внешности» (I, 270), ликвидируя мучительный разрыв между *быть* и *казаться*, ложный стыд, ведя к узнаванию себя в других, способствуя созданию братски-любовного, «психократического» общества.

Архитекторами бессмертья можно назвать обоих мыслителей. О том, что буквально каждая клеточка фёдоровской мысли проникнута этой целью, совершенно очевидно. Он был первым не просто мечтателем о личном бессмертии, а глубочайшим проективным философом цели тотальной, продуманной им во всех поворотах, от эволюционного, исторического, психологического до религиозного, философского и культурного... И обнимала у него эта идея и эта цель буквально весь род людской, связанный генетическими, более-менее дальними узами одной планетарной макросемьи. Смерть для него была по-христиански первым и «последним врагом», знаком нашего недостойнства, глубочайшей причиной зла в человеческой природе, то ли открытой, то ли скрытой неврастении, нередко выходящей в демонические и нигилистические эксцессы. При этом никакое гармоническое, «счастливое» общество, а тем более с дальней перспективой, построено быть не может на таком трагически-парадоксальном существе, который не просто смертен, как все в природе, но и сознает свою смертность, конечность того, что внутренне он понимает как нечто по природе своей потенциальное бесконечное – своей единственной и *драгоценной* личности.

⁶ Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie humaine // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – Paris, 1962. – V. 6. – P. 163.

Именно Фёдоров в своем «учении о воскрешении как воле Божией, а деле человеческом» поставил задачу соделать общее всем людям земли зло – смерть – предметом самого тщательного изучения, постепенного потеснения ее зловеще-царственных прав, вплоть до полного ее *истребления*. При этом в это «всеобщее дело» (единственное способное, хотя бы теоретически пока, объединить – без обычных разделений и фрагментаций, *наши-ваши, за-против* – весь род людской, поголовно смертный) заглавной частью входит все то, что касается восстановления уже умерших. Это и воспитание чувства любви к отцам и матерям, к нашим предкам, долга перед ушедшими поколениями, которые дали нам всё, от жизни до средств к ней, в виде всех цивилизационных достижений, и исследование посмертного состояния, научный поиск методик преобразованного восстановления (некоторые из них сам Фёдоров промыслительно набросал как плод своей вещей интуиции).

Бессмертие без воскрешения невозможно, по Фёдорову, ни физически, ни нравственно: оно было бы «злостью неправдою», ложно-гипотетическим торжеством некоего поколения бессмертных «богов», наслаждающихся на костях отцов и предков. «*Задача сынов человеческих – восстановление жизни, а не одно устранение смерти*. В этом – задача верного слуги, задача истинных сынов Бога-отцов, Бога Троицкого, требующего от своих сынов подобия Себе, братства или многоединства» (II, 239). Идеи о достижении физического бессмертия, не включавшие в себя воскрешения, возникали не раз, и в разного рода оккультизме, и в Новое время, начиная с Кондорсе, да и сейчас достаточно распространены, чаще всего принимая практическую форму научных поисков радикального продления жизни, к тому же пока с явным сегрегационным уклоном (для отдельных весьма состоятельных и влиятельных счастливицев). И все эти идеи и поиски отмечены знаком секулярного индивидуалистического сознания. Не имея сердечно-религиозной подпитки, дающей достойный человека масштаб цели, они отлучены и от глубокого видения проблемы, которая не может быть изъята из законов эволюции жизни, требующих ее всецелого решения.

Тейяр де Шарден в своей христианско-эволюционной оптике доказывает абсолютную необходимость персонального бессмертия. Неизымаемое условие движения вперед, готовность людей работать на новый этап эволюции – в возможности найти в этом удовлетворение своих самых заветных личностных запросов. Уже в первой своей работе «Космическая жизнь», задуманной им как «интеллектуальное завещание» (еще бы, создавалась она весной 1916 г. в траншеях мировой войны, где каждая ее строчка могла стать последней), Тейяр предупреждает: никто из предполагаемых «тружеников Земли» не впряжется в эволюционное Дело, если конкретно его единственное и неповторимое «я» окажется в нем «эфемерной ценностью», послужит лишь очередной передаточной станцией коллективного подъема. Как тут же пробегает и фёдоровское воскресительное прозрение – дух, реально вступающий в свои права управления материей, на вершине своих усилий приходит к такой дерзновенной реализации: «...мы сможем заставить ее (материю, природный закон. – С. С.) отступить, овладеть областями бессознательного и фатального и (кто знает?) всё оживить и восстановить»⁷. Без такой надежды, без рефлекса высшей, лично живо цепляющей цели, «цели полностью и неисчерпаемо притягательной», застопорится, а то и лопнет самое ответственное, внутренняя, ментально-психическая, волевая человеческая *пружина* «механизма новой эволюции» («Энергия эволюции») ⁸.

В одной из своих последних статей, написанных за четыре месяца до смерти «Барьер смерти и со-рефлексия» Тейяр еще раз утверждает этот *барьер* главным препятствием для настоящего вступления в эру сознательно-активной эволюции ее главного рефлектирующего агента – человека, наделенного ценнейшим, но и экзистенциально пока «несчастливым» даром: знать свой неизбежный конец. И это «эволюционное уныние из-за смерти» только усугубля-

⁷ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). – Paris, 1965. – P. 30.

⁸ Teilhard de Charden Pierre. L'Énergie d'Évolution // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – Paris, 1963. – V. 7. – P. 386.

ется по мере обострения личностного самосознания, так и «на сверхиндивидуальном уровне» развитого, планетизированного человечества. Для каждого «будущее останавливается <...> у стены, по видимости непроницаемой и непреходимой, у подножия которой, кажется, всякий поток жизни угасает и разбивается»⁹. Тогда-то и пронзает жало мучительного метафизического разочарования, и недаром там-сям со скрипом зубовным рождаются идеи и сценарии самоуничтожения жизни и сознания.

И Фёдорова, и Тейяра отличает *вера в человека*, и могло ли быть иначе при таком видении космической эволюции, когда он оказывается в ее авангарде, на его острие. Через человека идет разворачивание следующего этапа, в котором он, становясь сознательным орудием воли Божией, действует с помощью благодатных Божественных энергий. Да, его пока шарахает из стороны в сторону, он никак, по диагнозу Фёдорова, не выйдет из состояния *несовершеннолетия*. И показатель этого – прежде всего массовое непонимание своего предназначения и истинной цели жизни, нескончаемая взаимная борьба и соперничество, вечные интриги и козни, забавные и злые (в масштабе от межличностных до межгосударственных), растрата сил по пустякам, «страсть к мануфактурным игрушкам», вообще тяга к цивилизации игровой, утверждающей *человека играющего* как чуть ли не самый высокоизысканный, эстетически-свободный тип... Продолжать можно долго, хотя, по чувству русского мыслителя, ему, этому шальному подростку, тут и *индальгенция*, возможность «амнистии» по незрелому возрасту – *не ведает, что творит* в своих ребяческих буйствах и метаниях...

И Тейяр де Шарден, сам участник первого ожесточенного мирового кровопролития и свидетель второго, этого разверзания бездны новых ужасов и коллективного зла, не гипнотизируется ими и не испытывает отчаяния перед лицом «человеческого феномена», воспринимая его в «фёдоровских» терминах *несовершеннолетнего* возрастного его статуса, в духе *кризиса роста*. В своей вере в человека оба ведают столь неспешное в масштабах куцей человеческой жизни *большое* историческое время, в котором происходят действительно качественные сдвиги, как и вскрывают глубочайшие «смертные» корни зла в человеческой природе, знают и предлагают путь ее гармонизации.

Правда, Тейяр предупредил о гипотетической возможности своего рода онтологической забастовки (или бунта) со стороны существа, наделенного не только рефлексией, но и сознанием своей смертности, свернутой на себя самостью, и самое главное – свободой, а значит и свободой сказать не только *да*, но и *нет*: не хочу я участвовать в каком-то там преобразовании мира и себя, усиливаться, двигать эволюцию вперед, к духу. Меня вполне устраивает наезженная колея, не все время на ней ухабы и не так уж скоро полет в пропасть, по дороге немало и гладких мест, и красивых пейзажей, приятных приключений и удовольствий, азартной скачки, малых и немалых побед, почета и триумфа... «Бесконечной суетой на коротких дистанциях»¹⁰ назвал Тейяр де Шарден такую «человеческую колготню», образ которой так ярко представлен нам под микроскопом в бесцельном броуновом движении частиц.

С рефлексивного разума, в котором эволюция получает для себя зеркало самосознания, в природе и космосе появился субъект, способный «оценивать и критиковать» мир, жизнь, эволюцию, ее способы осуществления своих целей. И суть возможного «органического кризиса эволюции» Тейяр определяет как «мир, увидевший себя посредством мышления и потому отрицающий самого себя»¹¹. Но все же такой плачевный вариант, который, конечно, необходимо представить себе теоретически-виртуально, тем более что окружающий нас человеческий *материал*, его расхожие ценности, уклад жизни может легко ввести в уныние, по умственному и сердечному убеждению обоих мыслителей, все же невозможен. И прежде всего в силу

⁹ Teilhard de Charden Pierre. Barrière de la Mort et Co-Réflexion // Ibid. – P. 419.

¹⁰ Teilhard de Charden Pierre. Écrits du temps de la guerre (1916–1919). – P. 124.

¹¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. – М., 2002. – С. 237.

самой онтологии эволюционного восходящего движения (а в ней «человек незаменим» и его ответственность перед всей эволюцией решающая), в силу той уже возникшей полноты идеала, что обязательно включает в себя веру *в*, надежду *на* и работу *над* радикальным преодолением смерти для всего рода людского, а значит и изъятия из его плоти мучающей, отравляющей занозы, выхода из громкого или тихого отчаяния или разве что стоического героизма, рожденных неверием в возможность радикальной смены своей бытийственной природы и судьбы...

Оба вестника, каждый со своими склонениями, находят для себя мощный ресурс оптимизма в убеждении, что гигантское богочеловеческое, онтологическое дело должно и будет твориться *всем родом людским в целом*. Пожалуй, никто так глубоко, как Фёдоров, не представил *неродственность*, в которой существует мир, не просто как констатацию характера межличностных и общественных отношений, но как качество самого природно-космического порядка бытия (в христианских понятиях послегрехопадного), предполагающего взаимное стеснение и вытеснение, гибель и смерть. Он призывает к тщательному, повсеместному и всеобщему изучению причин небратства именно в таком тотальном развороте – с тем чтобы направить преобразовательное действие на их искоренение. Идеал его устройства жизни – высший проективный синтез семейно-родовой формы с обществом по типу Троицы. Стоики говорили о «всемирном гражданстве», Фёдоров – о «всечеловеческой семье», первое для русского мыслителя – всемирно лишь по пространству, второе к этому добавляет главное: временную, диахронную вертикаль родства всех землян по единым предкам.

Задачу «выковать целое из нашего множества»¹² Тейяр де Шарден, мыслитель и натуралист, видел как новое качественное проявление эволюционного закона усложнения. Возрастание сознания переходит границу ассоциации, семейно-стадного объединения, как в мире животных, расширения связей с себе подобными у *животного общественного*, каким явился человек (род, племя, народ, цивилизация и мегацивилизация...), и выходит на уровень создания некоего единого коллективного организма. В основе этого грядущего срастания различных ветвей рода людского в единую филу, планетарный сверхорганизм Тейяр прослеживал органико-биологическую закономерность. В него нас вольно-невольно тащит эволюционная объективность – и мы с вами вполне уже свидетели достаточно уродливого осуществления этого процесса (та же глобализация). Тогда как развитое Тейяром ноосферное видение требовало совсем другого, разумного и целесообразного, отстраивания нового эволюционного этажа общеземной жизни и деятельности.

Неизбежный протест нашего индивидуального «я» (по крайней мере у тех слоев, где оно наиболее остро выражено) против такой устрашающей его общеземной тотализации погашается пониманием, что этот процесс по своему определению и сути включает в себя все большую персонализацию и одухотворение каждого сознательного элемента этой «суперкомбинации». Речь у Тейяра де Шардена идет о том, чтобы перейти от первой фазы «человеческой коллективизации», фазы как бы вынужденно-претерпеваемой, или точнее, объективно пробивающей себя (единый вид гомо сапиенса овладел всей планетой, создал достаточно сходные формы научно-технической, житейско-бытовой цивилизации...), к фазе *свободной*, направленной на единое онтологическое дело. На первой стадии *планетизация* – процесс противоречивый и дисгармоничный, ибо диктуется прежде всего интересами, корыстными страстями «мира сего», включает в себя те или иные тоталитарные или скрыто тоталитарные (в демократической оболочке) опыты устройства больших масс и целых регионов, а в своем «идеальном» проекте – и всего человечества, причем на началах дефектных, так или иначе селекционных: по расе, классу, избранному цивилизационному региону, «золотому миллиарду»... Вторая стадия предполагает уже точное попадание в эволюционную энтелехию: разум возник как сознательный агент дальнейшего продвижения, и его носитель всей своей *филой* объеди-

¹² Teilhard de Charden Pierre. La Grande Option // Teilhard de Charden Pierre. Oeuvres. – V. 5. – P. 60.

няется в себе, созидая эволюционное орудие планетарного размаха, когда «труженики Земли», свободно-добровольные деятели эволюции, на полную мощность включают энергии любви, солидарности, творчества новой природы...

В завершении несколько слов об *объеме спасения*: все или не все, останутся ли отверженные Царствия Небесного... Достижение обоженной природы для Фёдорова и Тейяра – это новая реальность, где Бог «всё во всем». Уподобляющийся Творцу бессмертный человек преодолевает природный порядок *последовательности* (каждое последующее вытесняет предыдущее), выходит в вечность *сосуществования всего со всем*, в «безущербное блаженство», и, как выражался индийский мыслитель Шри Ауробиндо, близкий по мысли Фёдорову и Тейяру, в «безграничную интенсивность» восприятия и переживания существ и вещей, когда *все в каждом и каждое во всем* (реализованное всеединство); обретает способность к безграничному *божественному* творчеству.

Основываясь на впервые четко выраженной им идее условности апокалиптических проществ (они лишь угроза, а не роковой приговор роду людскому), Фёдоров вскрывает в глубине нравственной логики такого понятия, как *страшный*, разделяющий земных братьев и сестер, отцов и матерей *суд*, – скрытое всеобщее наказание: «Одни будут наказаны вечными муками, а другие – созерцанием этих мук» (II, 129). «Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскресении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскрешение, т.е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою» (I, 180). При взаимосвязанности всего и всех в мире (о чем говорил и Тейяр, и Шри Ауробиндо), «*во всяком поступке виновен весь род человеческий* (не забудем и о его еще незрело-несовершенно-летнем бытийственном возрасте, этом тотально смягчающем обстоятельстве, которое даже на кресте принимал в расчет Спаситель. – С. С.) <...> а потому высшая нравственность <...> требует спасения *всеобщего*» (II, 129).

Первый и во многом биографически решивший судьбу отца Тейяра его конфликт с орденом иезуитов, членом которого он был, был связан с дошедшей до римских властей его неопубликованной заметкой о первородном грехе. В этой работе и в ряде других он космизирует это понятие, имея в виду ошибки, заходы в тупик, промахи и сбои, элементы распада и разрушения, неизбежные в эволюционном развитии в процессе его пробных нащупываний и поисков – от космогенеза до антропогенеза. «Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему следствию – смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда...»¹³. (Аналогом так понимаемого первородного греха может быть фёдоровское понятие «неродственности», уходящее у него в корень нынешнего порядка природно-космического бытия.) А уже с появлением человека, первого сознательного «смертного», такой порядок вещей особенно чувствительно им переживается и оценивается в христианстве, этом «последнем из религиозных течений, исторически появившемся в мыслящих слоях ноосферы», как *греховный* и *падный*. Но эта «теневая сторона», «действие негативных сил “контрэволюции”» («Христос Эволюции») ¹⁴ покрываются Христовым воплощением, сознательным вектором к обретению сущим нового, неущербного, божественного типа бытия с деятельным участием самого рода людского в творческой трансформации мира.

Как каждый человек отягощен «воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок»¹⁵, нередко вопиюще-тяжких, вовлечен во всеобщий «грех», так и Дело по преодолению

¹³ Тейяр де Шарден П. Размышления о первородном грехе // Тейяр де Шарден Пьер. Божественная среда. – С. 221.

¹⁴ Тейяр де Шарден П. Христос Эволюции // Там же. – С. 193.

¹⁵ Там же. – С. 228.

этого вольного и невольного «первородного греха» пожирания, вытеснения, смерти, которое особенно глубоко и тщательно, теоретически и практически планировал Фёдоров, должно увенчаться всеобщим спасением. Облаченный в униформу ученого монаха-иезуита, Тейяр де Шарден был вынужден так или иначе считаться с жесткими аргументами оппонентов своей католической среды, стоявшей в этом вопросе на буквальной верности катехизической букве. Но все же для себя он, в конечном счете, решал его логически, эмоционально и *эволюционно* в духе объемлющем всех и каждого. Другой исход был противен и его сердцу, и самой сути его христианского эволюционизма, ценности «любой ничтожной частицы для конечного единства», необходимости «извлекать жизнь даже из самых смертоносных сил»¹⁶, трансформировать падшее, озлобленное, нечистое.

«Наши пороки лишь извращенные добродетели» (Фёдоров), они часто концентрируют в себе энергетически особенно мощный психический потенциал – изолировать и уничтожать злые силы, существа, людей значит терять его, вместо того чтобы перенаправить на дело благое. В евангельском сокровенном духе любви, прощения и искупления оба мыслителя звали преобразовать качества и свойства, а носителей этих качеств духовно и физически *излечивать* и присоединять к общему единству.

Единая душевная и интеллектуальная логика всеобщего спасения и рождает родство ее приверженцев. Прежде всего и Фёдорову, и Тейяру не могла быть близка догма воскресения, преобразования и затем суда и сортировки рода людского как некоего катастрофического и почти одномоментного трансцендентного акта, лишь пассивно претерпеваемого так и не вышедшим из несовершеннолетия человечеством. Если этому акту что и предшествует, то лишь все большее разверзание карающих природных стихий и погрязание массово отпадающих от Бога людей в нечестии и кровавых распрях... В таком видении есть своя цельность, но в нем нет ни намёка на восходящий характер эволюции, активное в ней участие самого человечества, *усыновленного* Богу. Для Фёдорова это лишь грозно-отрицательная, скорее всего педагогически-предупреждающая альтернатива разрешения конечных судеб сознательной жизни, так и не осознавшей своего предназначения быть «правлящим разумом» Земли и соратником Богу.

Созидательный и благой вариант, отвечающий и эволюционным законам, и замыслу Божию о Своей твари, приоткрытому нам Христом, предполагает *постепенное* движение рода людского к высшему эону бытия, *органическое* вызревание и рост его начал в земном существовании (символически представленное в евангельских притчах о посеве и всходах, о горчичном зерне, о закваске...). Притом что в ходе всеобщего дела, через обуздание внешних стихий, психофизиологическую регуляцию, успешную борьбу с болезнетворными и смертоносными началами оздоравливается природа человека, потесняется и преобразуется область органической недоразвитости и тупости, иррациональной и сознательно-нарочитой злобности в нем. Наконец, радикальное преодоление смертности освобождает от ига «имущего *ее* державу» и всех въевшихся в естество и поведение человека последствий этого векового ига. И тогда эсхатология обретает активно-творческий характер, в «полноте родства» мир образует совершенное *всехъ-единство* по образцу Троицы, а в сознании и реальности другой евангельский образ вытесняет Страшный Суд: образ Каны Галилейской, всеобщего пира любви и радости, вечного свидания с Богом и друг с другом...

¹⁶ Тейяр де Шарден П. Божественная среда // Там же. – С. 104.

НЕПРИЯТИЕ СМЕРТИ – ОСНОВА НРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: ОПЫТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В.В. Варава

Аннотация

Характерный для отечественной культуры этико-философский подход дает глубокое осмысление феномена смерти. Он фиксирует нравственно негативную сущность смерти для человека любой эпохи и культуры и предлагает различные способы ее преодоления (и нравственного, и культурного, и физического).

Varava V. V. The moral negative of death in the Russian philosophy

Typical to Russian culture approach to the phenomenon of death captures the essence of the moral negative of death for people of any age and culture and suggests the moral, cultural, and physical ways of overcoming it.

Ключевые слова: русская философия, нравственная философия, трагизм существования, нравственное ядро человека, преодоление смерти.

Постановка и разрешение *определенных* философских вопросов требует *особого* склада мышления и духовного настроя всего народа. Есть такие вопросы в философии, чья глубина и трагичность столь велика, что никакой философ-одиночка, даже определенная школа и направление в философии, не способны их разрешить. Только совокупный опыт народа своим трагическим бытием в истории рождает те философские воззрения и умозрения, которые остаются в вечности.

Несмотря на духовный универсализм философии, стремящейся проникнуть в те пласты бытия, в которых «несть ни элина, ни иудея», философия всегда имеет национальные приоритеты, коренящиеся в особом складе «народной метафизики». И подобно тому как национальный язык раскрашивает мироздание лингвистическим узором, лишь одному ему присущим, создавая тем самым «языковую картину мира» народа, так и философский логос нации создает свою «философскую картину мира» со своими особенностями, предпочтениями, своеобразием.

По сравнению с философией английской, французской, немецкой, даже древнегреческой и древнеримской русская философия имеет существенные отличия, которые не всегда очевидны и понять которые рационально часто не представляется возможным. Есть в самом сочетании «русская философия» особая притягательность, я бы даже сказал загадочное очарование, которое выбивает ее из академического русла научной философии и делает интереснейшим и своеобразнейшим явлением духа. Постигание смысла русской философии является одним из способов национального самопознания.

«Анафемские мысли» (по очень меткому выражению Чехова) есть нечто существенное для русского философского умозрения. Духовный вектор отечественного любомудрия направлен изначально на вопросы, реально мучающие человека, существо сознающее и страдающее. «Россия не есть страна беспечного оптимизма; тяготение к скорбным глубинам присуще ей по природе», – говорит философ Владимир Ильин в статье с характерным названием «Иночество как основа русской культуры»¹. В этих словах сконцентрирован целостный духовный опыт

¹ Ильин В.Н. Иночество как основа русской культуры // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 41.

русской философии, всегда вполне определенно отдававшей приоритеты именно «скорбным глубинам».

Особенностью отечественного любомудрия является то, что в основании различных интеллектуалистических построений лежит нравственный опыт. Нравственность оказывается первичной при конструировании бытийной картины мира. Эту особенность вполне можно назвать типологической чертой русской философии. Так, многие авторитетные исследователи отечественной мысли называли именно эту черту в качестве основополагающей (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Н.П. Полторацкий, Н.М. Зернов, В.Н. Ильин, И.А. Ильин, Б.П. Выше-славцев, А. Мацейна, А.В. Гулыга и др.).

Исследование нравственной философии XIX–XX вв. в России показывает, что наиболее существенные характеристики нравственности раскрываются в ее взаимосвязи с человеческой смертностью. Эта связь является основанием наиболее важных (бытийных) характеристик человека, ибо универсальной человеческой реакцией на смерть и смертность является *неприятие смерти*. Это неприятие вызывается не столько страхом смерти, страхом исчезновения, страхом перед Ничто, сколько является показателем фундаментальных нравственных свойств сознания, определяющих его подлинно человеческую основу.

Страх смерти и выросший на его основе гедонистический культ современной цивилизации – то, что лежит вне поля зрения русской нравственной философии. Страх смерти и способы его преодоления – забота современной психологии, не обремененной нравственными вопрошаниями, стремящейся обеспечить человеку комфортное и беспроblemное существование в мире, лишенном боли, страданий и тоски, как раз всего того, что и способствует нравственному росту человека.

Изучение способов восприятия смерти в русской философии, думается, будет способствовать более адекватному постижению своеобразия отечественной мыслительной традиции, равно как и раскрытию универсальных основ нравственного сознания личности.

* * *

Трагическое осознание своей смертности подвигает человека к нравственному напряжению ума и воли, к поиску смысла и оправдания жизни, а в итоге – к преодолению ее смертного несовершенства. Бытие смертного трагично по определению. Как пишет С. Франк, «трагизм, лежащий в самом факте смерти – смерти наших близких и нашей собственной, является вечно присущим человеческой жизни как таковой»². Этот трагизм не зависит ни от социальных, ни от исторических условий жизни; он в сердцевине самого бытия, в центре его антиномического истока. Игнорирование смертности всегда приводит к безнравственному способу существования, в котором *радикальный гедонизм* становится единственной высшей целью.

Смерть накладывает свой отпечаток на всю жизнь. Трагичен не только конец, но и течение жизни. «Дух есть жизнь, – подчеркивает Владимир Ильин, – когда отнимается дух – тогда отлетает и жизнь (душа). Наступает великое скорбное таинство смерти. Но и в жизни заключена отравка великой скорби». Вот эта «отравка великой скорби» ставит под сомнение биологическую целесообразность существования и низвергает гедонистическую беспечность. «Утоляя жажду жизни, мы выпиваем питье, отравленное смертной тоской. После грехопадения смерть и жизнь – обе изливаются из одного и того же великого, неизреченного, таинственного источника»³.

Кирилло-мефодиевская традиция задавала философскую матрицу древней Руси на основе текстов преимущественно нравственно-дидактического характера. Отечественное

² Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М., 1998. – С. 58.

³ Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб., 1997. – С. 77.

любомудрие вступило в совершенно новую парадигму Бытия, в которой многие вопросы, волновавшие эллинских мудрецов, просто теряли смысл. В центре философствования оказывался сам человек, так, как он никогда да этого не являлся – в сотериологическом аспекте.

Определяющим в этом смысле стал текст византийского богослова Иоанна Дамаскина «Диалектика» (XIII в.), где даны такие принципиальные определения философии, которые существенным образом повлияли на характер отечественного любомудрия. Помимо того что философия понималась как «искусство из искусств и наука из наук» и делался акцент на «мирской» компонент гносеологического характера, главным в понимании философии было следующее: «Философия есть помышление о смерти...»⁴

Иоанн Дамаскин возвращает философии ее исконное назначение, через помышление о смерти – любовь к мудрости, а значит бытийные размышления о смысле и назначении человеческой жизни. Нравственность резко антропологизирует философскую проблематику, переводя ее из внешне-гносеологического ряда во внутренний строй человеческой совести, где ему приходится сталкиваться с «вечными» и «проклятыми» вопросами. Именно такая тональность и стала преобладающей в отечественном любомудрии.

«Христианский панэтизм» (М.Н. Громов) в реальной жизни проявлялся таким образом, что проблема смерти трансформировалась в проблему благой смерти и праведной жизни. В древнерусской культуре отсутствовал тот страх смерти, который инициировал гиперрефлексию по поводу человеческой конечности, свойственной позднейшим эпохам. Достойная и правильная жизнь имела высшее аксиологическое значение. Это наглядно отражает Киево-Печерский патерик. Яркая картина нравственного понимания смерти дана в «Чтении о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба». Такую смерть можно назвать нравственной, ибо она демонстрирует подвиг смирения и отрешения от земного, выражение абсолютной преданности человека Богу.

Неприятие смерти на уровне народного православного сознания выразилось в «мистике смерти», которая покоится на учении святых отцов о Вечной Жизни. Мистика смерти определяет собой нравственное поведение людей в повседневной жизни. Важность смерти означала христианскую готовность умереть в любую минуту. Причем, это не бездумная и бессмысленная потеря жизни, в основе которой, как полагали римские язычники, видя христианскую жертвенность, лежит непонимание ценности жизни, а как раз наоборот, очень глубокое понимание истинной ценности жизни. Для человека бездуховного смерть – конец и соответственно эсхатологический ужас, переходящий в психологический невроз, для человека духовного смерть – хотя и глубоко трагическое, но исполненное великого смысла событие. Для христианина смерть как раз не отбирает смысл у жизни, а придает ей вечный и бесконечный смысл, ценность и значимость, так как духовное неприятие и преодоление смерти и соответствует вечному замыслу о человеке.

Необходимо чувствовать и понимать глубокое отличие между христианской жертвенностью и стоическим равнодушием перед лицом смерти. Часто, очень часто путают христианство и стоицизм именно в этических вопросах. Действительно, стоики выработали уникальную, исполненную глубокого достоинства и благородства этику, которая позволяет остаться человеку самим собой и не потерять своего нравственного образа в самых драматических изломах судьбы. Однако стоицизм – это последний крик отчаяния, крик высокий и благородный, но именно крик отчаяния, так как впереди бездна, черная дыра ужаса и тлена, ожидающая человека. И смирение стоика – это последнее смирение перед ужасом, в то время как смирение христианина – это смирение-прозрение, смирение принятие на себя тяжкого креста страданий и тоски, которые имеют Смысл, так как вера свидетельствует, что все в мире исполнено Божией Благодатью.

⁴ Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. – М., 1999. – С. 41.

В XIX – начале XX в. проблема смерти занимала большое место в интеллектуально-духовном пространстве отечественной культуры. Она находила разностороннее осмысление в текстах различных жанров: это и художественная литература, и поэзия, и академическая философия, и богословские труды, и вольное философствование. Причем, если в западноевропейской философии и культуре тема смерти в это время стала носить патологический (некрофильский) оттенок, связанный с эстетизацией смерти, любованием уродливым образом тлена, то в русской традиции смерть воспринимается как духовно-нравственная проблема.

Создается отечественный контекст самобытной рефлексии на тему смерти: смерть как утрата нравственного сознания у Петра Чаадаева; представление о смерти как о нравственном беззаконии Владимира Соловьёва; философия общего дела Николая Фёдорова; метафизика пола Василия Розанова; нравственный антиномизм смерти у Николая Бердяева; софиология смерти о. Сергия Булгакова; аритмологическая трагедийность мироздания о. Павла Флоренского и Семена Франка; недолжность хищнического миропорядка у Евгения Трубецкого; нравственная абсолютность идеи бессмертия души Сергея Трубецкого; абсолютная неестественность и непостижимость смерти у Льва Шестова, трагическая эстетика смерти Льва Карсавина и т.д.

Этот ряд, естественно, можно продолжать, практически все наивысшие достижения национального духа в России связаны с особым отношением к смерти, отношением, в котором чувствуется высокий нравственный накал и глубокое философское раздумье. Стремление выяснить природу смерти (ее происхождение, бытийный характер, смысл) с целью ее преодоления вызывают к жизни «метафизику всеединства», которая является не столько логической конструкцией, сколько нравственным заданием для личности по воссозданию распадающегося сущего.

Отличительной чертой отечественной философии является рассмотрение смерти не в естественно-научном аспекте, а как бытийной драмы, свидетельства об онтологических и антропологических деформациях. Смерть здесь по преимуществу воспринимается в нравственном ключе.

Неприятие смерти как высшего вселенского зла достигает особой силы в учении Николая Фёдорова. Нравственный абсолютизм его учения в том, что преодоление смерти и воскрешение умерших должны затронуть всех без исключения людей. Это и составляет реальную нравственно-онтологическую основу «общего дела», которое является соборной, социальной и космологической, реализацией высшего смысла земного бытия человека. В первом выпуске сборника «Вселенское дело» (1914), посвященного памяти Фёдорова, во вступлении выражено кредо всеобщего дела: «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений – соединяйтесь!»⁵.

Владимир Соловьёв, во многом вдохновленный идеями Фёдорова, смог тонко почувствовать бездну нравственной неправды смерти. «Оправдание добра» как фундаментальная задача жизни сводится по сути к одному – к ниспровержению «последнего врага» с пьедестала «законности» и «нормальности». Смертный, смирившийся со своей смертностью как с «естественным законом природы» – знак невысокого нравственного уровня. Смертный, ужаснувшийся своей смертностью как «нравственному беззаконию», способен на духовный рост, который тем выше, чем сильнее воля к неприятию и преодолению смерти.

Известное высказывание В. Соловьёва из работы «Смысл любви», исполненное огромной уверенности, – о *небезусловности смерти*⁶ открывает широкие перспективы для нравственной

⁵ Вселенское дело. Памяти Николая Николаевича Фёдорова. Вып. 1. – Одесса, 1914. – С. VIII.

⁶ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: В 2 тт. – М., 1988. – Т. 2. – С. 527.

рефлексии над смертью. Его антидетерминизм равным образом выражает сущность и русского, и христианского мироощущения.

Нравственный протест против смерти, идущий из самых корневых основ человека, может считаться показателем подлинно *человеческого в человеке*. В статье «Идея сверхчеловека» Соловьёв характеризует смерть как «*нестерпимое противоречие*»⁷, с которым человек не может примириться вообще ни применительно к себе, ни применительно к другим.

Соловьёв тонко подмечает, что чувствуется в выражении «смертный» «какой-то тоскливый упрек себе». «Смертный», очевидно, не полная и окончательная характеристика человека, но лишь *падшее состояние*, которое требует преодоления и доведения самого себя до идеального образа.

Русская литература наиболее чутко отозвалась на трагическую ситуацию человека как смертного существа. В книге «На весах Иова» в главе «Откровения смерти» Шестов показывает, что *значит смерть* для Достоевского, Гоголя и Толстого. То, что им *открылось* в смерти, и есть ключ к тайне их творчества. Все нравственные вопросы жизни Гоголя, Достоевского, Толстого были ими поставлены только в свете особого осознания смерти. Шестов как бы усиливает смертоносную оптику наших писателей, тем самым раскрывает вполне определенный национальный тип философской культуры, который отличает пристальнейший нравственный интерес к смерти, глубочайшая личная вовлеченность в проблематику.

Вневременная суть трагичности человеческого бытия, которая бесконечно вынесена за рамки социальных и культурных измерений, – то, что показал миру Андрей Платонов. Платонов улавливает трагедийную интонацию отечественного любомудрия, которое ввиду глубочайшей вовлеченности в тоску человеческого сердца давно и по праву именуется «духовной философией». Духовная философия, в отличие от рациональной, занята не изучением смертного бытия, а спасением от него. Избавление от «ига смерти» – кардинальная тема русской мысли, и поэтому Платонов – прежде всего русский философ, в духе традиции прибегнувший не к схоластике, а к художественному воплощению своих духовных переживаний.

После Платонова становится понятным, что нравственная основа человеческого духа вызывает не столько к познанию, сколько к преобразованию наличного бытия. «Мертвые прожили зря и хотят воскреснуть» – слова из «Чевенгура», подтверждающие единство духовно-метафизических установок Фёдорова и Платонова, которое можно выразить так: *Бытие требует не столько познания, сколько спасения*. Смерть задевает писателя столь глубоко и больно, что у него, как, по слову Валентина Распутина, «изначального зрителя русской души», рождается голос общей боли, именно общей, соборной, вселенской, а не частной, индивидуальной, присущей западному страху перед смертью.

И Платонов, и Фёдоров, и Достоевский, и многие другие великие творцы дают понять, что восприятие смерти как *недолжного состояния*, как состояния высшего зла не случайно и не основано на мелком страхе эгоизма собственного уничтожения. Оно подтверждается нравственным неприятием этого состояния и его неокончателности. Что-то ведь кроется за универсальным нежеланием умирать и универсальным (поистине всечеловеческим) не смирением со смертью. Не может быть мотивом только лишь животный страх за свое наличное состояние. Человек, способный на невероятную жертвенность и героизм, на высочайшее бескорыстие и нравственное совершенство, проявляет единодушие, идущее сквозь эпохи и культуры, единодушие стойкого отрицания смерти. Никакого естественного закона, только ужас и абсурд – вот «инварианты духа», характеризующие человека как существо абсолютно надприродное.

Говоря о нравственной структуре сознания, необходимо прежде всего учитывать те фундаментальные особенности, которыми обусловлен и познавательный, и моральный взгляд человека на мир. С точки зрения нравственной философии, вопреки Канту, сфера практическая не

⁷ Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Там же. – С. 632.

автономна, а сущностно сопряжена со сферой теоретической. Нравственное сознание содержит возможные ответы на вопрос – *почему человек именно таков, какой он есть?*

Согласно Владимиру Эрну – смертный не может быть свободным: «Свобода и смерть несоединимы абсолютно, потому что смерть есть величайшее из всех возможных видов рабства»⁸. Неприятие смерти, таким образом, обусловлено необходимостью освобождения человека от рабства смерти, от ее всеобесмысливающего ига.

Сергей Трубецкой в работе «Вера в бессмертие» спрашивает: «Нет ли высшего разумного основания за тем внутренним протестом всего существа нашего, какой поднимает в нас смерть?»⁹. Неприятие смерти проявляется в вере в бессмертие, а вера в бессмертие – духовная жизнь личности. Для откровения о личностном бессмертии человека, для откровения о его духовности и идеальной ценности необходим «нравственный опыт. В конечном счете Трубецкой приходит к формулировке тесной связи *нравственности и неприятия смерти*. «Тот, кто увидел “образ Божий” в человеческой личности, не верит ее уничтожению, не верит смерти и самую физическую смерть человека приводит к признанию бессмертия его духовной личности. Когда умирает открывшаяся нам, понятая, любимая, чтимая нами личность, смерть ее ощущается нами как невыносимое противоречие и неправда, и перед нами ставится вопрос, чему верить больше – материальному факту тления, видимого уничтожения, исчезновения, или же свидетельству нашего нравственного сознания, для которого личность остается нетленной в своей воспринятой, испытанной, пережитой нами духовности»¹⁰.

В качестве яркого образца динамичной, глубокой рефлексии над смертью в традициях святоотеческой патристики и отечественного любомудрия можно привести философско-богословскую мысль о. Георгия Флоровского, показывающую всю глубину христианского неприятия смерти: «В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма, как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная неудача человеческой судьбы... Человеческая смерть не есть только некий “естественный” предел или удел всего преходящего и временного. Напротив, смерть человека вполне противна естеству»¹¹. Абсолютная онтологическая неестественность смерти является достаточным нравственным основанием неприятия смерти.

В трудах Флоровского «Тварь и тварность», «О смерти крестной», «Воскресение жизни», «О Воскрешении мертвых» содержатся мысли, предваряющие фундаментальные идеи М. Хайдеггера и Вл. Янкелевича. «Почему смерть «вершина этой жизни» и одновременно «космическая катастрофа», в чем загадочность и таинственность смерти, каковы корни страха смерти, почему умирает только человек, в чем различие вечности и бесконечности, в чем действительный трагизм смерти – эти и другие вопросы промышляются в столь интенсивном ритме, что формируют полноценную эвристическую базу для современных исследований нравственного значения смерти.

«Софиология смерти» о. Сергия Булгакова со всей убедительностью подтверждает эту основную духовно-нравственную установку русской мысли на неприятие смерти. «Смерти противоположно бессмертие, – говорит Булгаков с первых страниц текста, – оно ей предшествует и ею предполагается как предусловие. Если смерти Бог не сотворил, то это значит, что в человеке по сотворении заложена, по крайней мере, *возможность* бессмертия и отсутствует необходимость смерти»¹².

⁸ Эрн В.Ф. Социализм и проблема свободы // Новая жизнь. – 1907. – № 2. – С. 85–86.

⁹ Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого. – М., 1908. – Т. II. – С. 350.

¹⁰ Там же. – С. 416.

¹¹ Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. – М., 1998. – С. 417.

¹² Булгаков С.Н. Софиология смерти // Булгаков С.Н. Тихие думы. – М., 1996. – С. 274.

Тихой скорбью объята душа о. Павла Флоренского, когда он пишет в «Столпе и утверждении истины» о невозвратимом действии смерти, отбирающем дорогих людей. «Неизменно падают осенние листья; один за другим описывают круги над землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и один за другим умирает близкий. «Знаю, что воскреснет в воскресенье, в последний день». И все-таки, с какою-то умиротворенною мукой, повторяю перед нашим крестом... «Господи! Если бы ты был здесь, не умер бы брат мой». Все кружится, все скользит в мертвенную бездну»¹³.

Тяжесть утраты перемежается со светлой верой и надеждой, однако полностью не снимается. С одной стороны – надежда, а с другой – недоумение. Смерть бьет в щель божественности, и душевная рана, нанесенная смертью, оставляет след и в истинно верующей православной душе. Смерть остается злом и неправдой и человеку предстоит перенести весь ужас «встречи», который возможно вынести, лишь нравственно заглянув в бездну ледяного мрака.

Эти слова Флоренского можно считать неким духовным прологом ко всему «Столпу...», смысл которого и состоит в преодолении смерти, чей изначальный импульс недолжности был осознан философом и с такой проникновенной силой описан на первых страницах этого замечательного памятника отечественной философско-богословской мысли.

Лев Шестов постоянно говорит о вмешательстве загадочного *fiat*, которое насильственно переводит человека из небытия в бытие и обратно. Это человек не в силах ни понять, ни принять.

Современные философы, основываясь на духовных интуициях отечественной мысли, продолжают традицию восприятия смерти как нравственно недолжного. Конечно, современный «философский процесс» буквально поражен «постмодернистским дискурсом», как в свое время советский был поражен марксистским. Однако всегда есть радостные исключения. Н.Н. Трубников, который жил в тяжелой и гнетущей атмосфере истмата и диамата, формулирует предельно четко нравственную задачу человека в отношении своей жизни. Философ ставит радикальный вопрос о смысле человеческой деятельности как таковой: «Но для чего я все это делаю?.. Ведь не ради дела как такового. <...> Дело ради дела? Давайте попробуем проследить, на что же в конечном счете направлены все наши помыслы и дела, начиная от заготовки дров на зиму до Рафаэлевой Мадонны. Ведь только на преодоление смерти»¹⁴.

Преодоление смерти обозначается Трубниковым как «*либидо этерналис*» – мощная энергия преодоления времени и созидания жизни. Трубников полагает, что это «этернальное чувство» более глубоко, чем «примитивное либидо сексуалис». В основе человеческого сознания и бытия лежит этот глубинный позитивный импульс, который и определяет сущность человека. Такой ход мысли совершенно чужд и марксистской философии, основанной на вульгарной социологии классовых приоритетов, и западной психологии, которая основывается на преобразованных сексуальных импульсах. Здесь чувствуется глубинная духовная связь с корневой традицией отечественной философии, для которой смерть есть главная духовно-нравственная проблема.

Итак, совершенно определенно, что основой нравственного сознания человека является *идея смертности*, которая только в человеческом мышлении приобретает форму *радикального неприятия смерти*. Этим и определяется специфика человеческого бытия во всех возможных аспектах, начиная от «антропологической тайны» до «антиэнтропийной сущности культуры».

Периферийные слои создаются за счет интенсивности работы ядра. Они будут иметь положительную и отрицательную модальность. *Положительные нравственные качества личности* (хотя правильнее говорить не о качествах, так как это субстанция, а о состояниях нрав-

¹³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Соч.: В 2-х тт. – М., 1990. – Т. 1. – С. 11.

¹⁴ Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. – М., 1996. – С. 84.

ственного сознания) имеют положительный модус в зависимости от степени неприятия смерти. Отрицательный модус соответственно формируется по мере оправдания смерти, принятия ее в качестве закона и естественности.

Положительные состояния нравственного сознания, таким образом, могут быть описаны в терминах существующих «положительных моральных качеств личности», которые жестко не иерархизированы и составляют богатство нравственного мира личности. Эти состояния суть: жертвенность, смирение, покаяние, вера, надежда, любовь, добротолубие, праведный гнев, стремление к правде, печаль (печалование о зле), страдание, сострадание, радость, страх Божий, любезность, бескорыстие. Отрицательные состояния суть: эгоизм, самодостаточность (гордыня), ропот, неправильное смирение, лицемерие, лукавство, цинизм, мизантропия, жестокость, уныние, страх смерти, злонамеренность.

Понятно, что этот ряд не полон и легко может быть дополнен различными состояниями и свойствами, которые будут расширять духовный мир человека, показывая тонкие грани и нюансы его души. Но самое главное, что уровень нравственности в человеке определяется его отношением к неприятию смерти.

Современный ученый и известный философ С.С. Хоружий пишет, что изначальный импульс человеческой природы есть «*Первоимпульс неприятия смерти*». Он настолько глубоко укоренен в человеке, что всецело определяет его сознание и бытие. «Ядро всей обширной, многообразной икономии отношений человека со смертью – первичная негативная реакция сознания и организма, всего существа человека на собственное уничтожение: органический и произвольный импульс отталкивания, неприятия смерти как собственного абсолютного небытия, конца-уничтожения, тотальной аннигиляции субъектного мира»¹⁵. Природу этого неприятия нельзя объяснить только ссылкой на страх личного уничтожения, или на невозможность понять, представить, вообразить процесс умирания, точку перехода, посмертное состояние. В силу фундаментальной укорененности неприятия в человеческом духе, которое составляет специфику именно человеческого бытия, речь может идти только о *трансцендентном послании-задании*.

Действительно, если повсеместно окружающая человека смерть является неким фундаментальным принципом существования природы, вообще принципом живого как такового, то откуда у человека это неистребимое качество, это всецелое стремление его натуры, это исконное чаяние и надежда всей человеческой культуры? Детерминизм смертного порядка бытия самоочевиден и неумолим. И все же именно в человеке порастает это коренное свойство его духа, вызываемое из темных глубин его бессознательной животности светоносным призывом неприродного свойства.

¹⁵ Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 495.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.